

ليبنز ديكارتيًا؟

Leibnitz est-il cartésien ?

الأستاذ: بليولت مصطفى. أستاذ مساعد « أ »
جامعة حسيبة بن بوعلي . كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية . الشلف
البريد الإلكتروني : mostefabelboula@yahoo.fr

ملخص

إن التشابه - الذي يبلغ أحيانا حد التطابق - بين أفكار «ديكارت» وأفكار «ليبنز» قديعت على الاعتقاد بأن فلسفة هذا الأخير تنخرط ضمن التقليد الديكارتي في كل ملامحها . وهذا هو الحاصل فعلا . ولكننا نرى في هذا المقال أن هناك تبائنا واضحا بين فيلسوف «الكوجيتو» وفيلسوف «المونادولوجيا» ، على المستوى الإستمولوجي والمنهجي ، حيث أقمنا موازنة بينهما أبرزنا فيها ذلك التقابل الموجود بين حدسانية ديكارت وشكلانية ليبنز ، وبين النزعة التجديدية التي توجه فكر ديكارت وتنكره للتاريخ وكل أشكال التقليد وبين الميل إلى التوفيق بين المذاهب القديمة والإبداع الذي يطبع فلسفة ليبنز . كما بينا أيضا الفوارق الجوهرية الموجودة بينهما في تمثلهما للنموذج الرياضي ، والتباين القائم على مستوى نظرية المعرفة .

الكلمات الدالة: نظرية المعرفة ، التقليد الديكارتي ، الحدسانية ، الشكلانية ، النموذج الرياضي ، البداهة ، المنطق الصوري ، الفلسفة المدرسية ، النزعة التوفيقية ، الجوهر ، الأنسجام الأزلي ، الموناد .

Abstract

The obvious similarity between René Descartes and Gottfried Wilhelm Leibniz may suggest that the philosophy of the later is totally in line with the Cartesian tradition. However there are many methodological and epistemological divergences between the Cogito's philosopher (Descartes) and the Monad's philosopher (Leibniz). In this article we intend to compare and contrast on one hand, the formalism of Leibniz and his tendency to reconcile the traditional doctrines with creativity, and on the second hand, the intuitionism of Descartes, his revolutionary tendency, and his rejection of history and all kinds of tradition. Significant and profound divergences between them in terms of their representation of mathematical model and in the theory of knowledge are also highlighted

Key Words : Theory of knowledge, Cartesian Tradition, Intuitionism, Formalism, Mathematical Model, Axiom, Formal Logic, Scholasticism, Reconciliation, Essence, Pre-Established Harmony, Monad

إن الطابع الموسوعي الذي يتميز به فكر «ليبنز» . مضافا إلى غزارة إنتاجه . لا يتيح الفرصة لقراءة هذا الفيلسوف بشكل واف . وإذا علمنا أنه فيلسوف نسق ، فإن أعماله تتداخل إلى حد يصبح فيه من الصعب تحديد نقطة البداية . فهل يجب البدء بقراءة «ليبنز» الرياضي أم المنطقي أم الفيلسوف أم اللغوي؟ هذا إذا أهملنا نشاطه المكثف في السياسة و التاريخ و فقه القضاء . ولكن رغم تشعب فكر «ليبنز» ، فإنه من الممكن الوقوف على مقدمات النسق ومقولاته . وفي هذا السياق ، يعتقد «برتراند راسل» أنه يمكن الوقوف على العمق الفلسفي لـ «ليبنز» في بعض الكتابات القصيرة التي عُثر عليها في مخطوطاته ، لأن معظم كتاباته التي اشتهر بها (مقالات في العدالة الإلهية ،

لما كانت فلسفة «ديكارت» مغلما وتقليدا فلسفيين ، وكانت فلسفة «ليبنز» في كثير من جوانبها تحمل بعض بصمات «ديكارت» ، فليس غريبا أن يكون هناك شبه إجماع على تصنيف «ليبنز» ضمن الخط الديكارتي ، وذلك لأن الفيلسوفين يتقاطعان في نقاط كثيرة حتى أنه ليكون من الصعب ألا ينخرط المرء ضمن هذه الرؤية التصنيفية . ومع ذلك ، فإن القراءة النقدية المتحررة من هذا التصور . ابتداء . كفيلا بأن تكشف لنا عن مواطن عديدة يبتعد فيها «فيلسوف المونادولوجيا» عن فيلسوف الكوجيتو . لهذا السبب ، فإننا نتساءل إن كان «ليبنز» ديكارتيًا فعلا أم أن بين الرجلين فروقا جوهرية تحول دون تصنيفه ضمن التقليد الديكارتي؟

ويعلل «بلافال» الاهتمام بالمنهج لدى فلاسفة هذا القرن، بأن العلم كلما وجد نفسه أمام أزمة نمو وتطور، اتخذ من المنهج موضوعاً له من أجل البحث في وضعيته. وقد كان مظهر الأزمة في هذه الحقبة هو الانتقال من العلم والمنهج الأرسطيين، والتعليم السكولائي. عموماً. الذي ساد في القرون الوسطى، إلى العلم الحديث⁽⁷⁾. ولما كانت إسهامات «ديكارت» في تطوير الروح العلمي الجديد كبيرة، فإننا نستطيع أن نسمي هذه الفترة كذلك بعصر «ديكارت». وإذا كان المنهج يشكل عنصراً أساسياً في كل علم وفي كل نسق فلسفي، فإننا مع ذلك نتساءل: إلى أي حد يمكن اعتبار وجود منهج محدد ومعد سلفاً شرطاً ضرورياً لبداية العلم وتطوره؟

لقد كتب «ديكارت» «مقالات علمية» قبل أن يكتب «مقالة في المنهج»، رغم أن الكتاب الثاني مدخل للأول. ومعنى هذا أن «ديكارت» نفسه لم يكن يعتبر العلم نتيجة لتطبيق منهجه. ورغم أن العمل بمقتضى القواعد المنهجية التي حددها في «المقالة» كان هاجساً عنده، فإن أعماله العلمية لم تقم على تلك القواعد، حيث لا نكاد نعثر فيها على قواعد «البداهة» و«التحليل» و«التركيب» و«الترتيب» و«الإحصاء». فهل معنى هذا أن قواعد المنهج تطبق في العلم بشكل عفوي وحسي، بحيث لا يمكن صياغتها مسبقاً وتعليمها للآخرين؟ يقول «ديكارت»: «وهكذا، فليس في نيتي أن أعلم هنا الطريقة التي يجب على كل واحد إتباعها لحسن هداية عقله، ولكن قصدي هو أن أبين الكيفية التي سعت بها لهداية عقلي لا غير»⁽⁸⁾، وهذا يعني أنه لا توجد طرق يمكن تعليمها للآخرين من أجل الوصول إلى الحقيقة، وإنما يتوجب على كل واحد أن يؤسس طريقة تفكيره ويضع الأدوات اللازمة لذلك. ويبدو تصور «ديكارت» لمسألة المنهج بهذا الشكل منسجماً تماماً مع نزعة الحدسانية التي تقوم على مبدأ البداهة والوضوح، كما تنسجم مع الخط العام الذي التزم به في رفضه لمنطق «أرسطو» القائم على الشكلائية؛ تلك الشكلائية التي تعتبر جوفاء حسب التعليم الديكارتي. وتندرج فكرة المنهج عنده ضمن مشروعه القائم على فلسفة يكون موضوعها الإنسان المتحرر والرافض للسلطة مهما كان شكلها، سواء كانت «سلطة أرسطو» أو «سلطة الكنيسة»، كما تعتبر فكرة الوضوح مقولة أساسية في منهجه.

لقد كان التصور السائد في القرون الوسطى هو أن المنهج مسلك تحدده «نقطة الوصول»، أما التغيير الذي أحدثه «ديكارت»، هو أن المنهج يتحدد بـ«نقطة الانطلاق». ولما كانت الرياضيات علماً صورياً بامتياز وتغذي روح المنهج عند «ديكارت»، فإن هناك من يدرجه خطأً ضمن النزعة الشكلائية. وقد عبر «بيجه» (J.C.Piguet) عن الفكرة بقوله: «... يمكن أن نقدر الآن حجم التفسير الخاطئ الذي يقع فيه أولئك الذين يسقطون على «ديكارت الرياضي» شكلائية «راسل» أو «بورباكي» المعاصرة (...)، بل أكثر من ذلك، فإنه يجد مكانه إلى جانب الحدسانيين، من حيث هو رياضي بالمعنى الضيق»⁽¹⁰⁾.

وفي مقابل حدسانية «ديكارت»، يحتل «ليبنتز» موقع المدافع عن الشكلائية، رافضاً الاعتماد على الحدس في البحث العلمي باعتباره ذاتياً بطبيعته. فلا بد من وضع خطة مضبوطة في

المونادولوجيا، مبادئ الطبيعة والنعمة، مقالات جديدة في الفهم الإنساني (كانت استجابة لدافع معين، كأن يكتب لأمر أو ينقض آراء فيلسوف آخر إلخ...⁽¹⁾. كما يذهب إلى أن القراءة النسقية لفلسفة «ليبنتز» تسمح لنا بعزل مجموعة من المقدمات بُنيت عليها هذه الفلسفة، بعضها قد صرح به هو نفسه، والبعض الآخر مضمّر يمكن استنباطه من النصوص. يقول «برتراند راسل»: «لقد ظهر لي أن هذا النسق الذي بدا لي رائعاً يمكن استنباطه من عدد صغير من المقدمات»⁽²⁾، و حصر «راسل» هذه المقدمات في خمس:

. كل قضية تتكون من موضوع ومحمول.

. يمكن لموضوع أن تكون له محمولات، أو كيفيات توجد في لحظات مختلفة، ومثل هذا الموضوع يسمى جوهرًا.

. القضايا الصحيحة التي لا تثبت الوجود في لحظات خاصة هي قضايا ضرورية وتحليلية، وأما تلك التي تثبت الوجود في لحظات معينة فهي قضايا ممكنة وتركيبية.

. الأنا جوهر.

. الإدراك يعطي معرفة بالعالم الخارجي، أي كينونات مغايرة لي ولأحوالي⁽³⁾.

هذه هي مقدمات نسق «ليبنتز» التي سنحاول أن نربط بينها وبين مختلف العناصر التي تسمح لنا بإقامة موازنة سريعة بينه وبين «ديكارت» من أجل استيضاح حقيقة التقاطع المنهجي والعرفي بينهما.

1- المنهج: بين شكلائية «ليبنتز» وحدسانية «ديكارت»:

إن النفوذ إلى بؤرة النسق و حصر مفاهيمه ومقولاته المركزية، يقتضي المسك . بداية . بالمنهج الذي يشكل خط التوجيه في كل منظومة فكرية. ولعله من نافلة القول أن كل قراءة لفكر «ليبنتز» بمعزل عن روح القرن السابع عشر وسماته عموماً، وعن «ديكارت» خصوصاً، تكون قراءة مبتورة.

إذا كان بعض المفكرين يسمي القرن السابع عشر بعصر العقل، فإن مفكرين آخرين يسمونه بعصر المنهج أو الطريقة. أما أنه عصر العقل فذلك . كما يقول «ستيوارت هامبشير» . « لأن أغلب الفلاسفة العظام في هذه الحقبة حاولوا إدخال منهج البرهان الرياضي الصارم في كل فروع المعرفة البشرية بما في ذلك الفلسفة ذاتها »⁽⁴⁾، وسوف نتوقف، فيما بعد، عند النموذج الرياضي بالخصوص و حضوره في تكوين «ليبنتز». وأما أن القرن السابع عشر هو عصر المنهج، فذلك لأن عدداً من المؤلفات التي ظهرت في هذه الحقبة، كان الاهتمام فيها أساساً حول «هداية» أو «إرشاد» العقل. فظهر «الأورغانون الجديد» لـ«فرانسيس بيكون» سنة 1620 و «المقال في المنهج» لـ«ديكارت» سنة 1637، و«إصلاح العقل» لـ«سبينوزا» سنة 1662 و «البحث عن الحقيقة» لـ«مالبرانش» سنة 1674. وكانت هذه المؤلفات كلها تستهدف إقامة منهج علمي جديد يتجاوز منطق «أرسطو» الذي طبع طريقة التفكير في القرون الوسطى⁽⁵⁾.

ويؤكد «إيفون بلافال» بأن القرن السابع عشر تميز خصوصاً بالمسائل الثلاث التالية: روح المنهج، والنموذج الرياضي والنظرة الفلسفية للكون، هذا في مقابل القرن الثامن عشر الذي كانت فيه الأولوية للتجربة والاستقراء على حساب الاستنتاج⁽⁶⁾.

شأن البدهاتة الحدسية أن تصمد أمام الشك الذي ليس مجرد انفعال في نظره، وإنما هو شك عقلي مقصود يسمح من جهة بإقصاء كل ما هو مريب، وإجلاء ما هو واضح من جهة أخرى. فقد جعل «ديكارت» من الشك أسلوباً للوقوف على الحقيقة، أما «ليبنتز» « فلا يقبله إلا احترازاً من مخاطر البدهاتة »⁽¹⁵⁾. فالعقل عنده لا يتحدد بحدوس وإحساسات، وإنما بتسلسل الحقائق المصاغة بشكل جيد.

يظهر أنه رغم حضور النموذج الرياضي عند الفيلسوفين، فإنهما لم يتمتلاها بالكيفية نفسها. ففي الوقت الذي أرجع فيه «ديكارت» اليقين الرياضي إلى حدس البدهاتة، رأى «ليبنتز» أن ذلك اليقين إنما مكمّنه شكلائية الاستدلال، وبهذا فهو لم يفصل أبداً بين الرياضيات والمنطق الصوري، بل يزاوج بينهما بشكل ينسجم تماماً مع نزعته التوفيقية، على خلاف «ديكارت» الذي لم يأخذ من القدامى سوى الرياضيات وأراد إحداث القطيعة بين الجديد والقديم في المجالات الأخرى للمعرفة.

2- بين تقليدية «ليبنتز» وتجديدية «ديكارت»:

إننا نجد للاختلاف بين «ديكارت» و«ليبنتز» في روح المنهج، تعبيراً آخر على مستوى الثنائية «تقليد - تجديد»، حيث يرى «ديكارت» في التقليد الفلسفي تعارضاً مع طبيعة الفلسفة ذاتها، في حين أن «ليبنتز» يجد في الماضي مادة ثرية يمكن استثمارها في مجال المعرفة البشرية. فما الذي يبرر موقف كل منهما من التاريخ والتقليد؟

يبدو التاريخ في نظر «ديكارت» ظناً وعقياً⁽¹⁶⁾. أما ظنيته فبسبب تعدد الآراء، وأما عقمه، فراجع إلى أنه لا يتجاوز حدود عرض ما هو مكتشف، وليس فيه جديد، في حين أن ميزة العلم هي الاكتشاف. يقول «ديكارت» مقلداً من قيمة التاريخ والعلوم القديمة: «...وإذا كنا فضوليين أكثر لمعرفة ما كان يحدث في القرون الماضية، فإننا غالباً ما نبقي جاهلين بما يحدث في هذا القرن»⁽¹⁷⁾، ويقول معرباً عن شكه في جدوى التقليد: «...كنت أعود على ألا أثق جازماً في ما لم أعرفه إلا عن طريق التقليد والعرف، وهكذا بدأت أتحرك شيئاً فشيئاً من أخطاء كثيرة بإمكانها أن تبهر نورنا الطبيعي»⁽¹⁸⁾. فالفلسفة المدرسية، لا تعدو أن تكون وسيلة لنشر الأخطاء. إن ذلك كله يشكل عائقاً أمام التجديد والإبداع، ولا يمكن تجاوز ظنيته التاريخ وعقمه إلا بالرياضيات التي تضمن الوحدة وطابع الضرورة والخصوصية في الفكر. يقول «إيفون بلافال» في هذا السياق: «إن الشك المنهجي الديكارتي يطارد التاريخ، ويطيح بالسلطة [الفكرية] و يقيم مقام ذلك العقل وحده»⁽¹⁹⁾. فإذا كانت الحقيقة كامنّة في البدهاتة، فإن هذه البدهاتة تستوجب حدساً يقضي الذاكرة، وبالتالي التقليد.

ولا يرى «ديكارت» في شكلائية المنهج السكولائي سوى إرهاب لوظيفة التخيل، ومصدر لخموم العقل. فقد أحدث قطيعة مع الماضي بجميع أشكاله: التقليد وتاريخ الفلسفة، وحتى ماضيه الشخصي. فهو يقول: «لقد غديت بالآداب منذ طفولتي، وبسبب أنني أقنعت بأنّها الوسيلة لاكتساب معارف واضحة وأكيدة بشأن كل ما هو مفيد للحياة، كانت لدي رغبة جامحة في تعلمها، ولكن ما أن أنهيت دراستها، حتى غيرت رأيي فيها كلياً»⁽²⁰⁾.

شكل صيغة عامة ورمزية يستعملها كل فرد مثلما هو الحال في الجبر، أي إن الأمر يتعلق برفض الطريقة الفردية الذاتية القائمة على الحدس، ووضع قانون عام للبحث. ويفضل «ليبنتز» مبدأ عدم التناقض كمعيار شمولي عوضاً عن مبدأ البدهاتة الذي هو مبدأ نفسي ذاتي. فالشكلائية إذن، ليست فارغة بل هي مشحونة بالمضمون، وهي إذ تعبر عن مبادئ العقل الكوني، تعبر في الوقت نفسه عن مبادئ العالم الذي انضوى تحته هذا العقل⁽¹¹⁾.

إن الشكلائية تسمح بوضع منطق عام يُعتمد عليه في جميع المجالات، وهذا بالضبط هو شأن الرياضيات. فإذا كان الرمز الجبري فارغاً من هذا المحتوى أو ذاك، فإنه بذلك صالح لكل محتوى. ويعكس تصور «ليبنتز» للمنهج مدى تمسكه بالنموذج الرياضي الذي اتخذه كثير من فلاسفة القرن السابع عشر أسلوباً لهم في التفكير، كما يكشف عن وفائه للمنطق الأرسطي ولو بشكل محتشم. وهذا يتفق تماماً مع نزعته التوفيقية، أعني التوفيق بين القديم والحديث، على خلاف «ديكارت» الذي لا يرى في علوم القدامى سوى عائق يعطل تقدم العلم.

لكن إذا كان النموذج الرياضي مطلباً مشتركاً بين الفيلسوفين، فكيف يصل الاختلاف بينهما في المنهج إلى هذا الحد؟ إن جوهر الاختلاف يكمن في الكيفية التي تعامل بها الرجلان مع الرياضيات. فقد انطلق «ديكارت» من اعتبار الحدس أساساً لليقين الرياضي، في حين أن «ليبنتز» لم ينطلق بداية من الرياضيات، معتقداً أن مدار اليقين هو الشكلائية التي ميزت «التعليم السكولائي»، ولم يكن يرى في الرياضيات سوى امتداد للمنطق، وهي الرؤية ذاتها التي سوف تظهر فيما بعد عند «راسل». وهكذا يبدو أن إنكار «ديكارت» لعلوم القدامى لم يطل رياضيات الإغريق، ويلاحظ «إيفون بلافال» بشيء من الاستغراب. في هذا السياق أنه «إذا كان وفاء «ديكارت» لرياضيات الإغريق جعل منه مجدداً في الفلسفة، فإن وفاء «ليبنتز» للمنطق السكولائي جعل منه مجدداً في الرياضيات»⁽¹²⁾. وبالتالي، فإن المنهج عند «ليبنتز» يبدو امتداداً للتقليد الأرسطي، أي إنه يتمثل في تحديد منهج عام فارغ من أي محتوى خاص، فيكون صالحاً لكل محتوى، تماماً كما أراد «أرسطو» أن يجعل من منطقهِ أداة لكل علم، ولا يكون المنهج عاماً إلا إذا كان شكلياً.

وإذا كان ولع «ديكارت» بالرياضيات جعله يحدث قطيعة مع التقليد المدرسي. الأرسطي، فإن «ليبنتز» لم يكن يرى في ذلك التقليد قصوراً، بل كان في حاجة إلى إدخال تعديلات عليه حتى يكون أكثر إتقاناً. فليس اليقين في البدهاتة بالنسبة لـ«ليبنتز» وإنما في التحديد كما يقول «إيفون بلافال»⁽¹³⁾.

إن النظام الذي يقوم عليه الاستدلال في مفهوم «ديكارت» هو سلسلة من الحدوس، وبالتالي فهو في حاجة إلى بدهاتة منذ الخطوة الأولى. أما عند لـ«ليبنتز»، فإنه يقوم على سلسلة من التعريفات، ما يجعل «ليبنتز» ذا رؤية أكسيومية، حيث إن وضوح المبادئ يزداد تدريجياً بقدر ما يحصل التقدم في استخلاص النتائج⁽¹⁴⁾. وهكذا يكون التماسك في الاستدلال عنده بنائياً إجرائياً، في حين يقوم عند «ديكارت» على الحدس، إذ من

لعقل يدرك الأشياء واحدا بواحد في بدهاته»⁽²⁶⁾. ولكن اعتبار الأفكار الواضحة والتميز مقياسا للأشياء يجعل من «ديكارت» «بروتاغوراس» جديدا. على حد تعبير «إميل برهيه»، لا يركز على شيء متين وصلب»⁽²⁷⁾. ورغم إعجاب «ديكارت» الفائق بصرامة الاستدلال الرياضي وخصوبته، فإنه من الغريب ألا نكاد نجد للرياضيات تطبيقا في علمه الطبيعي، باستثناء بعض القوانين ذات الشكل الرياضي.

إن مثل هذا التعبير الرياضي عن قوانين الطبيعة اختفى من طبيعيات «ديكارت» النهائية. وإذا كنا نجد في الأمر غرابة فإن مرد ذلك إلى أن الهندسة التحليلية التي اخترعها «ديكارت» أصبحت فيما بعد أداة ضرورية في الطبيعيات، في حين أنها مُغَيَّبة في طبيعياته. ويبرر «ديكارت» ذلك بالتعقيد الكبير للعلل في عالم الطبيعة، إذ «إن بساطة القوانين الرياضية غير ممكنة إلا في عالم تفعل فيه علل محدودة عددا فعلها. بكيفية مماثلة دوما. من قبيل الثقل والجاذبية الكونية. فالتجربة المقترنة بالقياس، والقوانين ذات الشكل الرياضي، وطبيعيات القوى المركزية متضامنة متكافئة، أما آلية التصادم [الذي اعتبره «ديكارت» العلة الوحيدة لتغيير وضعية الأجسام] بتعقيدها اللامتناهي، فتجعل كل محاولة لترييض الطبيعة مشكوكا فيها»⁽²⁸⁾.

4 - نظرية المعرفة:

إن حدسانية «ديكارت» وشكلانية «ليبنتز» جعلتهما في اتجاهين متعاكسين بالنسبة لأرسطو الذي أراد أن يجعل من منطقته منهجا شموليا، ذلك المنهج الذي يسعى إلى «تعيين العلاقات الضرورية التي تفسر الذهن على الانتقال من قضية إلى أخرى»⁽²⁹⁾. وهذه الضرورة التي تشكل حجر الزاوية في كل استدلال صارم، تتعارض مع «منطق الشك» الذي اتخذه «ديكارت» مبدأ لمنهجه. إن جوهر المنهج في تصور «ليبنتز» هو أن يمدنا بخطط التوجيه، على خلاف ما اعتقده «ديكارت» حين جعل البدهات والوضوح معيارا للحقيقة والأفكار الصحيحة.

لكن هل من الممكن أن يكون «ليبنتز» قد انتقد مبدأ البدهات دون أن يستعمله؟ رغم ما بين «ليبنتز» و«ديكارت» من فوارق جوهرية، فإننا نستطيع الوقوف على كثير من التشابه بين أفكارهما، ويظهر ذلك جليا في منظومة المفاهيم والمصطلحات التي يستعملانها. وإذا لم يكن «ليبنتز» يبدى ثقة كبيرة في الحدس، فإنه لا يستبعد تماما من مجال المعرفة. فالمعرفة عنده إما أن تكون مبهمّة أو واضحة، والمعرفة الواضحة تكون إما مختلطة أو متميزة، والمتميزة تكون إما مطابقة أو غير مطابقة. والمعرفة الكاملة هي المعرفة المطابقة والحدسية في الوقت نفسه. فما الذي يقصده «ليبنتز» بهذه المفاهيم؟

يكون المفهوم مبهما عندما لا يسمح لنا بأن نتعرف على الشيء الذي يعبر عنه، ولا يسمح لنا بتمييزه عن الأشياء الأخرى المشابهة له. ويكون واضحا عندما يؤدي إلى التعرف على الشيء الذي يمثل، وتكون المعرفة الواضحة مختلطة أو معقدة، عندما لا نستطيع أن نعين العلامات المحددة اللازمة لتمييز الشيء عن الأشياء الأخرى، رغم أن تلك العلامات موجودة. وتكون المعرفة الواضحة متميزة، عندما نستطيع أن نعين

وفي مقابل روح التمرد على الماضي، والنزعة الثورية التي ميزت «ديكارت»، يميل «ليبنتز» إلى استثمار معارف السلف. إن التاريخ - بمعناه الواسع - في نظره يعتبر أرضية خصبة يمكن استثمارها من أجل الإبداع. ويرى في تعدد المذاهب والآراء السابقة مصدر ثراء وتنوع لا عائقا يعطل الإبداع. فمن الأكيد، كما يقول «إيفون بلافال»: «أن رجلا واحدا لا يملك الوقت الكافي لاستنباط ما يمكن استنباطه عقليا، ولا لاكتشاف ما يرجع إلى الصدفة أو التجربة»⁽²¹⁾. فتعدد المفكرين واتباعهم في الزمان لا يتعارض مع وحدة الفكر، وأفكارهم ليست تكديسا للأفكار. ويعتقد «إيفون بلافال» أن «ليبنتز» كان على إطلاع بمخطوطات «باسكال» الذي كان يرى أنه يجب اعتبار تسلسل الناس داخل النوع الإنساني كرجل واحد «يتكرر» ويتعلم باستمرار⁽²²⁾. ويبدو هذا التصور منسجما مع مذهب «ليبنتز» في علاقة الواحد بالمتعدد. فمهما كانت عبقرية المفكر أو العالم، فلا يحق له أن يلغي ما أنجزه سابقوه. إن الفكر البشري يتطور باستمرار من خلال هؤلاء المفكرين، ولا أحد يمكنه أن يزعم أنه امتلك الحقيقة. ويقضي المذهب الانتقائي بأن ما هو حسن في مذاهب القدماء، ليس نتاجا لعبقرية الأفراد، بقدر ما هو «لحظات لتطور الفكر»⁽²³⁾. وليس هذا التصور غريبا بالقياس إلى «موندولوجيا» «ليبنتز»، إذا عرفنا أن مبدأ «الاستمرارية والاتصال» ومبدأ «الانسجام الكوني» يشكلان عنصرين أساسيين في نسقه. فكل مذهب إذن، هو شبيه بـ «موند» منسجم مع باقي «الموندات». وتضع انتقائية «ليبنتز» الاستمرارية والوحدة مكان القطيعة الديكارتية، فالأولى توحد بين الحقائق المتفرقة والثانية تحطم الوحدة. فتجديدية «ديكارت» تحكمها روح ثورية، في حين أن الميل إلى التطوير والإصلاح اللذين لا يتنكران للماضي هو الذي يغذي فكر «ليبنتز». وفي هذا يقول «بلافال»: «إن الذات العارفة هي الإنسانية جمعاء، وليس ذلك بصورة شكلية، من حيث إن العقل الميتافيزيقي كوني، ومن حيث إنه أعدل قسمة بين الناس، ولكن بصورة موضوعية في محايثته للتاريخ»⁽²⁴⁾.

3 - النموذج الرياضي بين «ليبنتز» و«ديكارت»:

لقد اتخذ الفيلسوفان الرياضيات نموذجا لطريقة تفكيرهما، ولكن كل واحد منهما لم يقتبس منها إلا ما يجعل طريقته يقينية، والفاوق الكبير بينهما هو أن «ديكارت» - الذي بقي وفيا للرياضيات الكلاسيكية - مُعَادٍ للمنطق التقليدي، بينما «ليبنتز» - الذي لم يكن وفيا وفاء «ديكارت» لتلك الرياضيات - دافع بقوة عن المنطق التقليدي وشكلانيته.

إن القول بالبدهات والوضوح - في نظر «ليبنتز» - يتعارض مع معقوليّة العلم، و«العيب الكبير الذي لم يسلم «إقليدس» نفسه منه، هو افتراض بديهيات يمكن البرهان عليها»⁽²⁵⁾. أما «ديكارت» فيتمسك باعتبار الحدس الأداة الأولى التي تمكن من معرفة الطبائع البسيطة، حيث تبدو من الوضوح والبدهات بشكل يصمد بقوة أمام الشك. وأما العملية الثانية في سبيل تحصيل معارفنا، فهي البرهان عن طريق الاستنتاج الذي بمقتضاه تلزم أشياء عن أخرى، ولكن لا يستبعد هذا الاستنتاج المتدرج الحدس، إذ إن الاستنتاج هو «الحركة المتصلة غير المنقطعة

عن التجربة، و بذلك فهي قبلية حيث يتعذر بدونها تعقل أي شيء. وهذا يعني أن مجموع الأفكار الفطرية هو العقل نفسه، أي بُنيته التي ليست سوى جملة القوانين والمبادئ الضرورية للفهم. وبهذا يكون «ليبنتز» وفيما - على نحو ما - للفكر المدرسي الذي كان شعاره: «لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس إلا العقل نفسه» كرد على الشعار الذي رفعته التجريبية «لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس».

وتتصف المعرفة الصحيحة، في نظر «ليبنتز»، بصفتي الضرورة والكلية، وما دامت التجربة لا تمدنا إلا بمعارف «مختلطة» وجزئية، فلم يبق لنا غير العقل. وأساس الضرورة في معارفنا هو «مبدأ عدم التناقض». والأحكام التي تبني وفق هذا المبدأ يسميها «ليبنتز» «حقائق العقل»، والتي تتشكل منها الرياضيات والمنطق والأخلاق والميتافيزيقا أساسا، وأما ما يسميه بـ «حقائق الواقع»، فإن مبدأها هو «مبدأ السبب الكلي»، ولا تتصف الأحكام في هذا المجال بطابع الضرورة مثل الأولى⁽³³⁾. إن حقائق العقل وحدها يقينية وأبدية، وبفضلها تكون القضايا أكيدة ويقينية في كل علم أصيل مثل الرياضيات الصرفة والمنطق والميتافيزيقا.

5 - نظرية الجوهر:

يحتل تصور الجوهر موقعا مركزيا في فلسفة «ديكارت»، لكنه لا يقل أهمية في فلسفة «ليبنتز»، إلا أن المعنى الذي يعطيه هذا الأخير للجوهر يختلف عن المعنى الذي تداوله سابقوه ومعاصروه، وهذا هو موطن الجدة عند «ليبنتز» الذي جعل من هذا التصور عنصرا أساسيا في نسقه. وفي المقابل، لم يكن تصور الجوهر يحظى بالأهمية نفسها لدى بعض معاصري «ليبنتز». فإذا كان «ديكارت» و «سبينوزا» و «ليبنتز» لا يترددون في إعطاء تعريف للجوهر، فإن «جون لوك». ذا النزعة التجريبية - يجد الفكرة غامضة للغاية، ولا يرى فيها أية أهمية بالنسبة للفلسفة. فهو يقول في سياق حديثه عن المكان والجسم: «إذا سُئِلْتُ ما إذا كان هذا المكان الفارغ من الجسم جوهرًا أو عرضًا - كالعادة - فإنني سأجيب مباشرة: لا أعرف. ولن أخجل من الإقرار بجهلي ما دام الذين يسألونني لم يقدموا لي فكرة واضحة ومتميزة عن الجوهر»⁽³⁴⁾. ويبرر «جون لوك» هذا الغموض الذي يجده في فكرة الجوهر بكون الفلاسفة يطلقون اللفظ نفسه - الجوهر - على الله وعلى النفس وعلى الجسم، رغم أن هذه أفكار مختلفة. فإذا كان هذا اللفظ تعبيرا عن ثلاث أفكار مختلفة ومتمايزة، فإنه من الأجدر إعطاؤها أسماء مختلفة⁽³⁵⁾. ويذهب إلى أن كلمة «الجوهر» اخترعها الفلاسفة الذين تناولوا مفهوم العرض. فهذا المفهوم هو الذي اضطرهم إلى اختراع لفظ الجوهر واستعماله بشكل تعسفي، بحكم أنه ما دامت هناك أعراض فلا بد من جوهر يحملها، ولا بد للجوهر أن تكون له أعراض. وكأننا بـ «جون لوك» يريد الوصول إلى أن تعريف الجوهر يؤول بالضرورة إلى دور فاسد. ولكن «ليبنتز» ألح على أهمية هذا التصور في نسقه، ذاهبا إلى أن هذه الفكرة ليست غامضة كما اعتقد «لوك». فهو يصر ضد «لوك» «أن هناك عدة مبررات لإقرار [وجود] الجوهر، وذلك لأننا نتصور عدة محمولات في موضوع واحد»⁽³⁶⁾.

خصائص الشيء المعروف، أي عندما يكون لدينا تعريف، أو عندما يكون ما هو معروف غير قابل للتعريف، أي عندما يكون أوليا بسيطا. ويكون المفهوم مطابقا لما يمثله، عندما تكون كل خصائصه معروفة بتميز.

ويشك «ليبنتز» في وجود مثال حقيقي عن المعرفة المطابقة، غير أنه يعتقد أن علم الحساب يقترب من ذلك. والمعرفة المتميزة بدورها - قد تكون رمزية وقد تكون حدسية، فتكون رمزية عندما لا ندرك طبيعة الشيء دفعة واحدة، بل تحل محله علامات ورموز، تتوسط بين الفكر وموضوعه.

وفي مقابل ذلك، تكون معرفتنا حدسية، عندما ندرك - دفعة واحدة، كل المفاهيم التي تشكلها⁽³⁰⁾. فمن الواضح إذن، أن «ليبنتز» لم يستبعد الحدس بشكل كلي، وإنما يجعله في المقام الثاني بعد البرهان، وفي نطاق ضيق جدا؛ نطاق الأوليات البسيطة.

ويضع «ديكارت» تراتبية لدرجات المعرفة من حيث قيمتها ودقتها. فيضع في المرتبة الدنيا الرأي الذي يقوم على انعكاس الصور الحسية وأحكام الطفولة، و تركز المعرفة في هذه المرتبة على الذاكرة. أما في المرتبة الثانية، فتأخذ المعرفة صورة العلم، حيث الارتقاء إلى مستوى الخيال المبدع، الذي يتجاوز الذاكرة رغم استخدامه لبعض عناصرها. أما في المرتبة الثالثة - وهي الأرقى - فتعتمد المعرفة على الفهم فقط لإدراك الأفكار الواضحة⁽³¹⁾. ولكن يبقى الحدس أساسا للدقة واليقين، لأنه يمسك بالواقع عندما يحصل التطابق بين الماهية والوجود، مثلما هو الحال في «الكوجيتو»، أو عندما يكون الوجود لازما عن الماهية مثلما هو الحال في وجود الله أو وجود العالم. فالحدوس المتصلة هي التي تضمن صرامة الاستدلال.

وفي مقابل اتصالية الحدس الذي يطبق على موضوعات المعرفة، يفضل «ليبنتز» اتصالية الإجراءات التي تولد تلك الموضوعات. فكل قصور في المعرفة والاكتشاف هو قصور في الحدس في نظر «ديكارت»، بينما هو عند «ليبنتز» قصور ونقص في الشكلائية والاستدلال.

وعلى غرار التراتبية التي وضعها «ديكارت» لمستويات المعرفة، يذهب «ليبنتز» إلى أن للفكر ثلاثة أنواع من المضامين، أولها المحتويات الحسية الجزئية التي هي واضحة ولكن غير متميزة، وذلك لأنه لا يمكن نقلها إلى الغير عن طريق التصورات، بل يجب أن تكون موضوع تجربة مباشرة، وهذه المحتويات هي العطيات الحسية المباشرة. وثانيها محتويات الحس المشترك، وهي واضحة ومتميزة، لأننا نستطيع أن نصوغها في شكل تصورات، و مثال ذلك العدد والشكل. ولكي تتمثل ذلك ونجعل منه علما، يجب الاعتماد على الفهم الذي يقدم ما لا تستطيع الحواس تقديمه. وثالثها محتويات الفكر الصرفة، مثل فكرة «الأنا» وتصورات «الوجود» و«الوحدة» و«العلّة» و«الجوهر» و«التشابه» والتصورات الأساسية في المنطق والأخلاق. وهذه التصورات هي التي تجعل العلم ممكنا. فالعلم ليس وليد التجربة رغم أنه يفترضها كشرط له⁽³²⁾. ويعتبر «ليبنتز» الفئة الثالثة فطرية، إلا أنه يعني بكونها فطرية أنها استعدادات. إنها تلك الأفكار الضرورية الحاصلة لدينا بمعزل

فيجب أن تكون جواهر ذات فاعلية... و من ثم فلم يبق شيء من موضوعات التجربة يمكن أن يكون جوهرًا إذا لم يكن شيئًا مشابهًا للنفس»⁽⁴³⁾.

ويلزم عن كون الموناد بسيطًا أن وجوده أو فناءه لا يمكن أن يكون إلا دفعةً واحدة، فبدايته خلق ونهايته عدم، وذلك لأن كل مركّب يبدأ أو ينتهي دائمًا جزءًا فجزءًا. يقول «ليبنتر»: «و هكذا يمكن القول إن المونادات لا يمكن أن تكون لها بداية أو نهاية إلا دفعةً واحدة، أي لا يمكن لها أن تبدأ [في الوجود] أو تنتهي [منه] إلا تدريجيًا»⁽⁴⁴⁾.

إن القول ببساطة الموناد يفضي مباشرة إلى نتيجة أخرى، وهي أن كل موناد مستقل بذاته عن المونادات الأخرى، فليس بينها علاقات، لكن « كل موناد يمثل الكون بكامله ويعكسه من زوايته الخاصة، وبعبارة أخرى، إن كل موناد هو مرآة للوجود »⁽⁴⁵⁾. ويعبر «ليبنتر» عن استقلالية المونادات بعضها عن بعض بقوله: « ليس للمونادات نوافذ يمكن أن يدخل منها شيء أو يخرج...وهكذا فلا جوهر و ا عرض يمكن أن يأتي من خارج الموناد »⁽⁴⁶⁾؛ إنه مغلق. وإذا كان «ليبنتر» يرى أن المونادات مستقلة بعضها عن بعض، فإن «ديكارت» يرى أن بين الجواهر اتصالًا، فالجسم يؤثر في النفس عن طريق الإحساس و النفس تؤثر في الجسم عن طريق الإرادة.

لكن كيف يمكن للجواهر أن يؤثر بعضها في بعض و يكون بينها اتصال إذا كانت من طبائع مختلفة ؟ يبدو أن هناك عدم تناظر بين الجوهر الروحي والجوهر المادي، ومن ثم فإن التصور الثنائي الديكارتي لا يسمح إلا بثلاثة حلول ممكنة لمشكلة اتصال الجواهر بعضها ببعض:

ـ أولاً: الجسم والنفس جوهران مستقلان بعضهما عن بعض، فليس بينهما تفاعل، ولكنّ بينهما تناظرًا، والله هو الذي يحدث الأثر أو الفعل في أحدهما، فيكون ذلك فرصة أو مناسبة لإحداث ما يناظره في الآخر، فيظهر الأمر كأن أحدهما علّة للآخر، في حين أن العلّة الحقيقية هي الله. وهذا هو الحل الذي اهتدى إليه «مالبرانش». وقد عبر «ألبير نصري نادر» عن هذه الفكرة في العرض الذي قدّم به لترجمة «المونادولوجيا» بقوله: «وحاول أتباع «ديكارت» أن يجدوا حلا لهذه المشكلة. فقال «مالبرانش» «بالمناسبات» أعني أن الجسم لا يؤثر مباشرة في النفس ولا النفس في الجسم، بل الله وحده هو الذي يؤثر في كل منهما. فحركات المخ هي مناسبات لله كي يتدخل ويظهر الإدراك في النفس، و كذلك عزم الإرادة عاجز عن تحريك الجسم مباشرة، و لكن هذا العزم هو أيضا مناسبة لتدخل الله في تحريك الجسم»⁽⁴⁷⁾.

ـ ثانياً: الجسم و النفس ليسا جوهرين مختلفين، بل مظهران لحقيقة واحدة، فليس هناك سوى جوهر واحد. وهذا هو الحل الذي جاء به «سبينوزا»، ويبدو حلا جذريا، إذ إن مشكلة الاتصال بين الجواهر ليست مطروحة أصلا.

ثالثا: هناك عدد لا متناهٍ من الجواهر، وهو الحل الذي وضعه «ليبنتر». فالمونادات ليست ذات طبيعة مادية، وهي مستقلة بعضها عن بعض، فلا تفاعل بينها. إن الله خلق المونادات كلها. منذ البداية. حيث إن ما يحدث في الواحد منها، يحدث كذلك

إن الجوهر في نظر «ديكارت» هو ما لا يعتمد في وجوده على غيره، وهذا يعني أن الله وحده جوهر حقيقي ومطلقا. ومع ذلك فإن «ديكارت» والديكارتيين يقولون بوجود جوهرين آخرين: النفس والجسم، لكنهما جوهران نسبيا أي أن وجودهما راجع إلى الله⁽³⁷⁾.

أما «سبينوزا» فإنه ينحو منحى آخر معتبرا أنه ليس ثمة سوى جوهر واحد هو « ما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون فيه »⁽³⁸⁾. ومعنى هذا أن الجوهر واحد لا متناهٍ وهو علّة ذاته، وبالتالي فلا فرق بين الله والطبيعة إلا من حيث أن الله كجوهر هو مصدر الصفات والأحوال، والطبيعة هي تلك الصفات والأحوال. ويعتقد «برتراند راسل» بأن «سبينوزا» تجاوز الصعوبة التي اصطدم بها الديكارتيون في تصورهم للجوهر، عندما اعتبر الفكر والامتداد محمولين أو كيفيتين لجوهر واحد وليس شيئين منفصلين⁽³⁹⁾.

وفي مقابل «ديكارت» و«سبينوزا»، يرفض «ليبنتر» فكرة وجود جوهر واحد أو اثنين أو ثلاثة، ويستنتج من المفهوم نفسه الذي يعطيه الديكارتيون للجوهر عددا من الجواهر يسميها المونادات التي في تعريفها « إن الموناد الذي نتحدث عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط، يدخل في تكوين المركّبات، وكونه بسيطا يعني أنه ليس ذا أجزاء »⁽⁴⁰⁾. وحيث إن هناك مركّبات، فإن وجود الجواهر البسيطة ضروري، وينتج عن ذلك أنه « حيث لا توجد أجزاء فليس ثمة امتداد ولا شكل ولا قابلية ممكنة للانقسام »⁽⁴¹⁾.

إن البساطة في نظر «ليبنتر» هي معيار الجوهرية، أي إنه لا يمكن للجوهر إلا أن يكون بسيطا. أما ما يمكن إرجاعه إلى ما هو أبسط منه. أي ما كان قابلا للانقسام. فليس له سوى وجود ظاهري، ومعنى هذا أن التماثل هو قابلية المركّب لأن ينحل إلى عناصر أبسط، وبالتالي، فإن التركيب عرض خارجي لا يدخل في ماهية الأشياء. وهذا التصور للجوهر يفرض على «ليبنتر» إنكار وجود جوهر مادي، لأن ما كان ماديا يكون دائما قابلا للانقسام، وقابلية الانقسام تتعارض مع مفهوم الجوهر كما حدده «ليبنتر».

إن القول بالامادية الجوهرية. وقياسا بالتعريف. يؤوّل إلى أنه لا وجود إلا للنفس، ومن ثم فإن في ذلك إنكارا لواقعية المادة. فالوجود ليس سوى عدد لا متناهٍ من النفوس⁽⁴²⁾، وبالتالي فإن المونادات هي الحقيقة الميتافيزيقية القصوى، أما الأجسام فليست سوى تمظهرات. ولكن إذا فهمنا البسيط بأنه ما لا يقبل الانقسام، واعتقدنا. في الوقت نفسه. بأن المركّبات المادية تنحل إلى وحدات مادية بسيطة، فإن في هذا تناقضا ظاهرا، وذلك لأن قابلية الانقسام خاصية لكل ما هو مادي، فلم يبق إلا أن نقبل أن ما هو بسيط ليس ماديا، وأن الوحدات البسيطة التي تدخل في تكوين المركّبات، لابد أن تكون لاجسمية. فالموناد إذن، ذرة لامادية.

ولكن كيف يجب أن نفهم كون الموناد غير ممتد و ليس نقطة رياضية ؟ إن النقطة الرياضية تجريد لا غير، فليس لها وجود حقيقي. يقول «برتراند راسل» معبرا عن هذه الفكرة: «إن مكونات ما يبدو مادة ليست ممتدة، وليست نقاطا رياضية،

في جميعها في الوقت نفسه: إن بينها انسجاماً أزلياً.

ولهذا، فإن الأحاد [= الموناد] «نظرة للكون»، وهو عالم أصغر ينطوي على العالم الأكبر»⁽⁵²⁾، وأما من حيث إن له اشتهاً، فمعنى ذلك أن فيه نزوعاً للانتقال من إدراك حاصل إلى إدراك غير حاصل، «ذلك لأن الاشتهاً ما هو إلا الجهد الذي تبذله الإدراكات الغامضة المختلطة كيما تصير واضحة متميزة. إنه المجهود الذي يبذله «الإله الصغير» [الذرة] كيما يقترب من «الإله الكبير»»⁽⁵³⁾. عموماً، يمكن فهم الإدراك في الموناد بأنه تعدد الحالات التي لا تؤثر في وحدة الجوهر، ويمكن فهم الاشتهاً بأنه قوة ذاتية، هي علت ذلك التغير.

إن الإدراك، حسب تصور «ليبنتز»، ليس خاصية إنسانية، بل هو ملازم لكل مظاهر الوجود، هذا الوجود الذي ليس سوى عدد لانهائي من المونادات، والفرق بين الإدراك الإنساني وإدراكات المونادات الأخرى هو أن الأول واضح ومتميز ومدرك لذاته. فكل موناد . مهما كانت درجة كماله . ينطوي على إدراك.

وبهذا التصور، يعارض «ليبنتز» «ديكارت» الذي اعتبر الجوهر الإنساني (النفس) وحده مدركاً، ورفض أن يكون للحيوان «نفس» أو للنبات حياة، واعتبرها مجرد آلات. يقول «ليبنتز» بشكل صريح: «... وهذا الذي أخطأ فيه الديكارتيون خطأ كبيراً عندما اعتبروا الإدراكات التي لا نشعر بها غير موجودة، وهو الأمر الذي جعلهم كذلك يعتقدون أن الأرواح وحدها مونادات، وأنه ليس للبهايم نفوس أو كمالات أخرى»⁽⁵⁴⁾. ففي الوقت الذي يرفض فيه «ديكارت» وجود حياة نفسية لاشعورية، يذهب «ليبنتز» إلى أن هناك عدداً لانهائياً من مستويات الشعور. فما دامت ماهية الجوهر المفكر . بالنسبة لـ«ديكارت» . هي الفكر، فلا وجود لفكر منفصل عن الشعور، ولهذا السبب اعتبر حالة الإغماء ضرباً من الموت. أما في نظر «ليبنتز»، فإن ثمة استمرارية واتصالاً بين مختلف درجات الإدراك في الموناد الواحد، ابتداءً من درجة الصفر التي تعني اللاشعور المطلق إلى غاية الشعور الواضح عند الإنسان.

6 - نظرية الانسجام الأزلي:

لقد كان «ليبنتز» فخوراً بنظرية الانسجام الأزلي . التي كانت تتويجاً لفلسفته . إلى حد أنه كان يوقع على أعماله بهذه العبارة «مؤلف الانسجام الأزلي»⁽⁵⁵⁾. وبالفعل، تعتبر هذه النظرية عنصراً أساسياً في فلسفته بعد نظرية الجوهر. ويبدو أنه استوحى فكرة الانسجام الأزلي . شأنها شأن فكرة استقلالية الجواهر . من التقليد الفلسفي الديكارتي. ولهذا، فقد يُعتقد أن يكون «ليبنتز» أخذ الفكرة من هذا الفيلسوف أو ذاك، والحقيقة أن هذه الفكرة كانت شائعة في ذلك الوقت، حيث يمكن لأي واحد أن يستعملها دون أن يكون مضطراً للإشارة إلى مصدر بعينه، «فالعلاقة الموجودة بين الفكر والامتداد عند «سبينوزا» شبيهة جداً بتلك الموجودة بين مونادين عند «ليبنتز»... ويمكننا أن نعتقد أن «ليبنتز» انطلق من المشكل الديكارتي في انسجام النفس والجسم، ووجد في نظرية الموناد انسجاماً أكثر شمولاً، يسمح بتفسير أشياء كثيرة»⁽⁵⁶⁾.

لقد وضع «ليبنتز» نظرية الانسجام الأزلي كحل لمشكلة علاقة النفس بالجسم خصوصاً، وعلاقة الجواهر بعضها ببعض عموماً. أما كونها حلاً للمشكلة الأولى، فذلك يندرج

ولما كان كل جوهر محتوي على جميع محمولاته . أي كفاءاته . بصفة أزلية، وتظهر هذه الكفاءات في لحظات مختلفة ومتتالية، ولما كان الجوهر مكتفياً بذاته، وجب أن يكون ثمة مبدأ داخلي للتغير: إنه مبدأ الفاعلية. فالفاعلية مبدأ ضروري للجوهر في وجوده. ويرتبط هذا المبدأ الذي يضمن استقلالية الموناد، بمبدأ آخر يتعذر بمقتضاه وجود جوهرين متماثلين، هو مبدأ «اللامتمايزات». وافترض التماثل بين المونادات يتعارض مع مبدأ السبب الكلي الذي يعتبر مبدأ أساسياً بالنسبة «لحقائق الواقع». ويقضي «مبدأ اللامتمايزات» بأن الأشياء اللامتمايزة لا تشكل في الواقع إلا شيئاً واحداً، أي إنه إذا لم يكن بين طبيعتين ما سوى اختلاف كمي، دون وجود أي اختلاف كيمي داخلي بينهما، فهما في الحقيقة شيء واحد. وبتطبيق هذا المبدأ، فلا بد أن تكون للمونادات كفاءات داخلية، ومن ثم فهي متميزة⁽⁴⁸⁾.

ولما كان الموناد مغلقاً وله كفاءات داخلية، فإنه « غير قابل لأن يتأثر بشيء خارج عنه، وبالتالي فهو مُحَدَث لجميع تغيراته وفق مبدأ داخلي»⁽⁴⁹⁾. فالموناد « قوة متجهة إلى الفعل بذاته، حاصلة على التلقائية، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير»⁽⁵⁰⁾.

إن التغيرات التي تحدث في الموناد، بمقتضى طبيعته الداخلية، تقضي بضرورة وجود شيء يتغير، وهذا الذي يتغير يبقى . رغم ذلك . هو هو، أي إنه يحتفظ بهويته: إنه الاستمرار داخل التغير. ولا يؤثر تغير الجوهر على وحدته وبساطته، ما دام ذلك التغير يحصل على مستوى الكفاءات. ولنا على ذلك مثال في أنفسنا: إن تمثيلات النفس كثيرة ومتوالية باستمرار، ومع ذلك يبقى الأنا واحداً ثابتاً لا يظاله التغير.

إن مبدأ القوة أو الفاعلية الذي هو مبدأ انتقال الموناد من حالة إلى أخرى يشبه قانون السلسلة الذي يتضمن توالي حدودها. فكما يولد قانون السلسلة حدودها على التوالي، فكذلك فاعلية الجوهر تولد جميع محمولاته على التوالي، لكن ليست الفاعلية سوى مظهر لـ«قوة» الجوهر التي تعتبر مبدأً أساسياً. وكل المونادات يمكن أن نطلق عليها اسم «أنطيليشات» أو كمالات، وذلك لأن كل موناد يتطور في اتجاه يجعله يحقق كماله الذي برمج له. ويتعارض هذا التصور مع فيزياء «ديكارت» التي تستبعد كل غائية من التغير، باستثناء الإنسان الذي ينطوي نشاطه على مثل هذه الغائية المقصودة، في حين أن «ليبنتز» يرجع التغيرات التي تحدث للموناد إلى نوع من «البرمجة الداخلية»، حيث يقول: « نستطيع أن نطلق كلمة كمالات على الجواهر البسيطة أو المونادات الحادثة، إذ إنها حائزة في داخلها على شيء من الكمال، وتوجد فيها كفاءة تجعل منها مصدر الأفعال الداخلية، أو بمعنى آخر، آلات غير جسمية»⁽⁵¹⁾.

وهكذا، ففي الوقت الذي كان فيه «ديكارت» تحت تأثير الاكتشافات العلمية، يحاول جاهداً إبعاد فكرة الغائية من الفيزياء، كان «ليبنتز» يسير في اتجاه معاكس له، معتبراً أن القول بالتلقائية لا يتعارض مع المعقولة.

وللموناد خاصيتان أساسيتان: الإدراك و الاشتهاً. أما من حيث إن له إدراكاً، فهو « يدرك نفسه ويدرك الكون كله...

إذ بالنسبة إليهم، يجب على الله أن يضبط ساعته بين الوقت والآخر، وإلا توقفت عن العمل. و ليس له نظر كاف ليجعل الساعة مستمرة في عملها إلى الأبد. فآلة الله إذن ناقصة الصنع لدرجة أن الله يضطر بالنسبة إليهم أن ينظفها بين الوقت والآخر»⁽⁶¹⁾.

ويرد «ليبنتز» على الذين اعتقدوا أن نظرية الانسجام الأزلي لا تختلف كثيرا عن نظرية العلل الافتراضية لـ «مالبرانش» بقوله: « في مذهب العلل الافتراضية تتوافق الجواهر، لأن الله يحدث هذا التوافق دائما، دون أن تكون الحالة السابقة للجواهر هي التي تؤدي إلى ذلك »⁽⁶²⁾. إن التوافق في نظر «ليبنتز» حاصل منذ الفعل الأول للخلق، والموناد ينطوي على كل أحواله بصورة أزلية دون تدخل أية فاعلية خارجية. أما عند «مالبرانش» وغيره من الديكارتيين، فالأمر يختلف، إذ إن الجواهر يستقبل أحواله باستمرار من الخارج ولا ينتجها بفعل قوة داخلية. ولهذا، فقد اعتبر «مالبرانش» القول بوجود علل طبيعية فعالة، ضربا من الوثنية التي يبدو أن «أرسطو» عبر عنها من قبل عندما قال بوجود «الأنطيليشات»، لكن «ليبنتز» يتخلص من هذه الوضعية، التي كان من الممكن أن تؤول إليها نظريته في الجواهر، باعتبار الله علت أولى حددت كل أحوال الموناد أزليا، ولم يعد الله في حاجة إلى التدخل باستمرار. وهكذا تحل فكرة «الترتيب الأزلي» عند «ليبنتز» محل فكرة «المعجزة المتجددة» باستمرار عند «مالبرانش».

من هذه المقابلة بين الفيلسوفين، نستنتج أن ليبنتز المحسوب على التيار الديكارتي ينفصل في كثير من المواطن عن أبي الفلسفة الحديثة. وإذا كان هناك كثير من القضايا التي يتقاطع فيها الرجلان، فإن في تناول ليبنتز لها كثيرا من الأصالة والتميز. فرغم أنه يعيد طرح بعض المفاهيم والقضايا المتداولة في التقليد الديكارتي، فإن منهجه ورؤيته الفلسفية ونسقيته، كل ذلك يجعل منه فيلسوفا استطاع أن يجعل من فلسفته نسقا متميزا داخل هذا التقليد.

الهوامش:

1 - RUSSELL Bertrand, La philosophie de Leibniz - exposé critique, trad. J. et R. Ray, Editions des archives contemporaines, Paris, p.2.

2 - ibid. préface, p. IX.

3 - ibid. p.5

4 - نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، الثقافة للنشر والتوزيع، دط. 1988، ص. 95.

5 - المرجع نفسه ص. 96.

6 - BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, éd. Gallimard, 1960, p. 19.

7 - ibid. p. 23.

8 - DESCARTES René, discours de la méthode pour bien guider sa raison et chercher la vérité dans les sciences, éd. Garnier, 1960, Paris, p.34.

9 - PIGUET J.-Claude, Où va la philosophie et d'où vient-elle? La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985, p. 279.

10 - BELAVAL Yvon, Leibniz critique de Descartes, op. cit. p. 34.

ضمن دراسة «ليبنتز» لفلسفة «ديكارت»، وما كانت هذه المشكلة لتمرّ دون أن تشد انتباهه. وأما كونها حلا لمشكلة علاقة الجواهر بعضها ببعض عموما، فذلك راجع إلى الصعوبات التي أفرزتها نظريته في الجواهر. ووجه الصعوبة هنا هو: إذا كانت الجواهر «قوة»، ألا يلزم عن هذا أنها تؤثر بعضها في بعض؟ وإذا كانت «نفوسا» مغلقة، فكيف نفسر العلاقة بينهما؟⁽⁵⁷⁾.

إن فحوى نظرية الانسجام الأزلي هو أن الله خلق النفس والجسم. مع التذكير بأن الجسم في نظر «ليبنتز» ليس سوى مظهر ناتج عن تركيب الجواهر البسيطة التي هي في الأساس نفوس. ووضع في كل منهما قوانينه الخاصة به منذ البداية، وهما يتطوران، كل وفق قوانينه، لكن بتوافق وانسجام مع الآخر، فيحدث التطور في النفس بمقتضى قانون «العلل الغائية»، في حين أن الجسم يتطور بمقتضى العلل الفاعلة. يقول «ليبنتز»: «تتم أفعال النفوس وفقا لقوانين العلل الغائية بما لها من نزوع وغايات ووسائل، وتتم أفعال الأجسام وفقا لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات، وهاتان المملكتان منسجمتان فيما بينهما»⁽⁵⁸⁾، ويقول كذلك: «وبناء على هذه النظرية، فإن الأجسام تعمل كما لو لم تكن هناك نفوس (وهذا مستحيل)، وتعمل النفوس كما لو لم تكن هناك أجسام، ويعمل الاثنان كما لو أن أحدهما يؤثر في الآخر»⁽⁵⁹⁾. ومثال ذلك، ساعتان تم صنعهما وضبطهما بدقة ليكون بينهما توافق دائم، لكن لا يعني هذا التوافق أن إحداهما تؤثر في الأخرى. وبهذا يعارض «ليبنتز» تصور «ديكارت» لتفاعل النفس والجسم كما الحل الذي جاء به «مالبرانش».

إن الذي يقصده «ليبنتز» بهذا، هو أن الله قد وضع للكون «برمجة» أزلية. يقول «ألبير نصري نادر» في تقديمه لترجمة «المونادولوجيا»: «فإنه [الله] جعل بالقوة، منذ بداية الخليقة، في كل مونادة مجموعة الإدراكات التي ستحوز عليها، وكوّن كل المونادات بحيث أن كل واحدة تنشر إدراكاتها كأنها وحدها، لكنها تتفق وإدراكات بقية المونادات لحظة فلحظة»⁽⁶⁰⁾. ويبدو أن نظرية الانسجام الأزلي حل «ذكي» للمشكلة التي تطرحها طبيعة الموناد كما حددها «ليبنتز»، ولما يبدو بين الجواهر من اتصال وتفاعل ظاهريين. فهو يرفض ضد «ديكارت». وجود تفاعل بين النفس والجسم، و يعارض «سبينوزا» في قوله بوحداية الجواهر، ولا يستسيغ التدخل المستمر لله من أجل إحداث التوافق بين الجواهر كما ذهب إلى ذلك «مالبرانش». فالاعتقاد بوجود تفاعل بين الجواهر. في نظر «ليبنتز». هو وليد التوافق الموجود بينها، والحقيقة أن التوافق ليس دليلا على وجود التفاعل.

ولئن كانت نظرية الانسجام الأزلي تتقاطع في بعض نقاطها مع نظرية «العلل الافتراضية» التي قال بها «مالبرانش»، فإن بينهما. مع ذلك. فرقا جوهريا. فقد أرجع الاثنان التوافق بين الجواهر إلى الله، لكن «إله مالبرانش» يحدث ذلك التوافق حيث إنه عندما يحدث تأثيرا في النفس، يكون ذلك «فرصة» أو «مناسبة» له ليؤثر في الجسم، أما «إله ليبنتز» فقد وضع في الجواهر. منذ البداية وبشكل نهائي. نظاما أزليا تنسجم بمقتضاه. وهذا ما جعل فيلسوف «الانسجام الأزلي» يعيب على «نيوتن» الذي نحا نحو «مالبرانش» «رأيا غريبا في الله،

- 39 – RUSSELL Bertrand, op.cit. p.45.
- 40 – LEIBNIZ G.W., *Monadologie*, édition critique ... op. cit. pp. 123, 124
- 41 – ibid. p. 125.
- 42 . راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث . الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، 1977، ص. 141.
- 43 – RUSSELL Bertrand, op.cit. p.117.
- 44 – LEIBNIZ G.W., *Monadologie*, op.cit. p.126
- 45 . العظم صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ص. 12.
- 46 – LEIBNIZ G.W., *Monadologie*, op.cit. p.126.
- 47 . نادر ألبير نصري، (عرض و ترجمة) في: ليبنتز، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1956، ص. 18.
- 48- LEIBNIZ, *Monadologie*, op.cit. p.128.
- 49 . طعمة جورج، فلسفة لايبنتز، مع تعريب المونادولوجيا و نصوص أخرى، مكتبة أطلس، دمشق، 1965، ط. 2، ص.
- 50 . كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص. 130.
- 51 . ليبنتز غوتفريد فيلهلم، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، تر: ألبير نصري نادر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، د.ط، 1956، ص. 37
- 52 . بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج. 2، ص. 390.
- 53 . المرجع نفسه، ص. 391.
- 54 – LEIBNIZ G.W., *Monadologie*, op.cit. p.130.
- 55 . بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج. 2، ص. 393.
- 56 – RUSSELL Bertrand, op.cit. p.152.
- 57 – BOUTRUX Emile, *La philosophie de Leibniz*, exposé in *Monadologie*, op.cit. p.168.
- 58 – LEIBNIZ G.W., *Monadologie*, op.cit. p.168.
- 59 – ibid. p.169.
- 60 . نادر ألبير نصري، (عرض و ترجمة) المونادولوجيا، ص. 20.
- 61 . طعمة جورج، فلسفة لايبنتز مع تعريب المونادولوجيا و نصوص أخرى، ص. 75.
- 62 – LEIBNIZ G.W., *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, éd. Flammarion, Paris, 1994., p.251.
- 11 – ibid. p. 38.
- 12 – ibid. p. 52.
- 13 – ibid. p. 53.
- 14 – ibid. p. 67.
- 15 – ibid. p.89
- 16 – DESCARTES René, op.cit. p.37.
- 17 – ibid. p.41.
- 18 – BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, op.cit. p.96.
- 19 – DESCARTES René, op.cit. p.35.
- 20 – BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit. p.107.
- 21 – ibid. p.113.
- 22 – ibid. p. 116.
- 23 – ibid. p. 125.
- 24 . كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، 1969 ط. 5، ص. 85
- 25 – BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit. pp.190,191.
- 26 . برهيه إميل، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، تر: جورج طرايبيشي، دار الطليعة، بيروت، ط. 1، 1983 ص. 79.
- 27 . المرجع نفسه، ص. 104.
- 28 . المرجع نفسه، ص. 119.
- 29 . المرجع نفسه، ص. 283.
- 30 – RUSSELL Bertrand, op. cit. p.189.
- 31 – BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, op. cit. p. 46.
- 32 – DUPUY Maurice, *la philosophie allemande*, éd. P.U.F. Paris, 1972, 2e éd. pp.27,28.
- 33 . أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج. 2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط. 1، 1984 ص. ص. 391,392
- 34- LOCKE John, *essai sur l'entendement humain*, livres I et II, trad. J.M. Vienne, éd. J.Vrin, Paris, 2001, p.282.
- 35- ibid. 283.
- 36 – RUSSELL Bertrand, op. cit. p.46.
- 37 . العظم صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت 1979، ط. 3، ص. 10.
- 38 . نقلا عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص. 111.